

Soc. ekol. Zagreb, Vol. 19 (2010.), No. 3  
 Nadja Furlan Štante: Ekološka međuovisnost i pitanje identiteta

UDK 305-055.2:504  
 305-055.2:261.6

Pregledni članak.  
 Primljeno: 26. 10. 2010.  
 Prihvaćeno: 25. 11. 2010.

## EKOLOŠKA MEĐUOVISNOST I PITANJE IDENTITETA: iz perspektive kršćanske ekofeminističke teologije

Nadja Furlan Štante

Znanstveno-istraživački centar  
 Fakultet za humanističke studije  
 Sveučilište Primorska  
 Titov trg 5  
 SI-6000 Koper, Slovenija  
 e-mail: nadja.furlan@zrs.upr.si

### Sažetak

*Rad se bavi pitanjem religijskog identiteta žene u kontekstu postmoderne te istražuje percepciju prirode i odnosa čovjeka i prirode, koja je obilježena kolektivnim sjećanjem o čovjekovoj dominaciji nad prirodom. Stereotip čovjekove superiornosti nad prirodom je još uvijek duboko ukorijenjen u kolektivnoj svijesti. U tom smislu, pozitivan doprinos kršćanskog teološkog ekofeminizma je vrlo bitan, budući da otkriva i lomi predrasude modela ljudske superiornosti nad prirodom, pomoću kritičkog povijesnog pregleda pojedinih religijskih tradicija. Ekofeministička teologija je zapravo globalni međureligijski fenomen koji naglašava etiku uzajamnosti te međuovisnost svih odnosa unutar mreže života. S filozofijskog gledišta, teološki ekofeminizam spaja dva oblika diskriminacije: nasilje nad ženama i nasilje nad prirodom i našim planetom.*

*Rad je podijeljen u tri dijela. Počinje s konceptualnim ocrtavanjem pitanja identiteta žene u postmoderni. Nakon toga razmatra osnovne implikacije feminističke teologije i religijskog identiteta žene. Treći, završni, dio rada se usmjerava na pitanja ekološke međuovisnosti i identiteta žene, rodne hijerarhije i odnosa između čovjeka i prirode unutar kršćanskog religijskog prostora.*

**Ključne riječi:** ekofeministička teologija, ekološka pravda, ekološka međuovisnost, feministička teologija, ravnopravnost rodova, postmodernizam, ženski identitet

*Ljudska bića su dio cjeline, koju nazivamo svemir, ograničeni vremenom i prostorom. Doživljavaju sebe, svoje misli i osjećaje kao nešto odvojeno od ostatka. To je neka vrsta optičke varke svijesti. Ta obmana je vrsta zatvora; ograničava nas na osobne želje i ljubav prema nekolicini nama najbližih osoba. Naš zadatak treba biti oslobađanje iz tog zatvora, širenjem kruga samilosti kako bismo obuhvatili sva živa bića i cijelu prirodu u svoj njenoj ljepoti.*

Albert Einstein (Gebara, 1996:13)

## 1. ŽENSKI IDENTITET U POSTMODERNI

Emancipacija subjekta se smatra jednim od najvećih i najvažnijih postignuća Prosvjetiteljstva<sup>1</sup>. Dok je moderna uzvisivala subjekt, postmodernizam ga razbija kao iluziju. U postmoderni dolazi do premještanja naglaska s prevlasti jedne ideje ili identičnosti na raznolikost, pluralizam i heterogenost, gdje nema mjesta za „sebičnog“ subjekta. U tom kontekstu, postmoderni subjekt mora prihvatiti raznolikost i različitost ako želi biti prihvaćen od drugih. U središtu postmoderne filozofije stoji Drugi te njegovo dostojanstvo, raznolikost, pluralnost i nemogućnost vladanja nad drugima. Postmoderna uzvisuje raznolikost i specifičnost, posebnost pojedinca, kao nešto jedinstveno i drugačije. Stav koji subjekt treba prihvatiti je onaj prihvaćanja i otvorenosti. Za postmodernu shvaćanje života je stoga potpuno neprihvatljiva konceptualizacija subjekta koja se smatrala dobrom u modernizmu – da je subjekt sveobuhvatan gospodar sebe samoga – jednako je neprihvatljiv i doživljaj slobode, u smislu emancipacije i autonomije, koji omogućuje vladanje sobom, neovisnost, ali u isto vrijeme i vladanje nad drugim (Tanjić, 2001:8). Postmodernizam stoga možemo definirati kao neku vrstu razočarenja modernom ili kritiku moderne i njen pretjerani naglasak na razum ili racionalnost, jednosmjerni napredak, vjeru u znanost, velike revolucionarne ideje i ideološki totalitarizam. Postmoderna je zapravo svjesna ograničenja racionalnosti i zahtjeva promjenu stava prema postojanju. Ona se odriče bilo kakvog dokazivanja i traganja za zajedničkim nazivnikom. Kao posljedica toga, postmoderna ističe raznolikost i različitost. Prihvaćanje je stoga ključni imperativ u postmodernoj dinamici i etici odnosa. To stvara prostor u kojem se mogu uspostaviti oni oblici ljudske raznolikosti i različitosti koji su bili odbačeni i zanemareni u prijašnjim povijesnim razdobljima. Posebnost i različitost se stoga više ne smatraju destruktivnim preprekama miru, suradnji i suživotu, već sastavnim i nužnim dijelovima života – kao nešto dobro. Ova temeljna i nužna promjena pogleda na jednakost i posebnost je još jasnije iskazana u svakodnevnom životu, na nekoliko razina, posebno u novoj evaluaciji pluralizma. Novo priznavanje pluralizma je usko povezano s tzv. *konstitutivnom raznolikošću* („constitutive diversity“). Postmodernizam zapravo ističe da nijedno područje ne bi trebalo dopustiti postojanje privilegirane grupe koja bi precizno definirala djelovanje. Ne bi trebalo biti privilegiranih grupa u pisanju pravila o tome kako bi se proces trebao razvijati. Svugdje, bilo da je to čitanje teksta ili međusobni odnosi u društvu, naglasak treba biti na raznolikosti i različitosti. Ta različitost je prije svega u neodređenosti. Bit *konstitutivne raznolikosti* je da sumnja u sve što je postojalo do sada, sve se ujedinjuje i nema kriterija za ocjenjivanje. Ova karakteristika postmoderne omogućuje interveniranje marginaliziranih grupa u bilo koje područje (Jamnik, 1997:138). Ne samo s obzirom na politički, duhovni i kulturni pluralizam unutar određene zemlje, već i s obzirom na pluralizam kultura i civilizacija. Ovo predstavlja izdizanje iznad eu-

1 Rad je napisan na temelju izlaganja „Ecological Interdependence and the Question of Identity. From the Perspective of Christian Eco-Feminist Theology“, održanog na znanstvenom skupu „19. Dani Frane Petrića“, Cres, 19.-22. rujna 2010. Preveden je i prilagođen na hrvatski s engleskog jezika.

ropskog etnocentrizma i kolonijalnog mentaliteta, koji su podcjenjivali vrijednost civilizacijske različitosti drugih naroda. Moderna se zapravo izjasnila kao evolucionistička i kao takva je sve što je drugačije smatrala inferiornim, nazadnim i nerazvijenim. Diskontinuitet te moderne, izrazito imperijalističke i evolucionističke, misli otvara nove prilike za prihvaćanje i poštivanje drugoga i drugih kultura.

U tom kontekstu, sljedeća raznolikost koja kao posljedica navedenoga zauzima svoje mjesto u postmoderni jest ženska raznolikost. Post-prosvjetiteljska moderna je izgurala ženu na margine društva. Bilo je gotovo nemoguće da žena zauzme svoje mjesto u najutjecajnijim područjima u kojima su se donosile odluke: znanost, religija, politika i ekonomija. Stereotipno govoreći, muški rod je moderni bolje odgovarao. Ono što muškarac predstavlja je u moderni postao vladajući ideal postojanja: generaliziranje, univerzalnost i organizacijska uniformnost. Dok je muškarcima pripisivano generaliziranje i nepristranost, žene su nosile biljeg emocionalnosti, posebnosti, nedosljednosti i proizvoljnosti. Generaliziranje je stoga smatrano muškom kvalitetom a stalna promjenjivost ženskom. Hegel je iz ovoga izvukao sljedeći zaključak: „Ako žene drže kormilo vlasti, državi prijeti propast, jer žene ne upravljaju svojim djelovanjem prema zahtjevima univerzalnosti, već prema proizvoljnim sklonostima i mišljenjima” (Stres, 1993:13).

Moderna je uzvisivala mušku kvalitetu objektivnosti i univerzalne zakonitosti jer se priklonila muškom principu. Postmodernu, s druge strane, određuje promjenjivi feminitet. Postavlja se pitanje: je li postmodernizam feministički zbog toga što je određen kvalitetama koje je modernizam isključivo pripisivao ženama? Feminizam zapravo odbija prevlast generalizacije, univerzalnih zakonitosti i apstrakcije te prihvaća posebnost, pluralnost i promjenjivost – ukratko, feminitet. Čini se da je temeljni pomak s moderne na postmodernu upravo u novom, pozitivnom prihvaćanju žena i feminiteta.

Moderna je također upoznata sa zahtjevima za jednakost ili izjednačavanje muškaraca i žena; zapravo, različiti feministički pokreti nastali su nakon Francuske revolucije (Stres, 1993:19-18). Međutim, da bi postigle tu jednakost, žene su se morale maskulinizirati, prihvatiti muške principe djelovanja. Stoga su se žene u moderni počele oblačiti kao muškarci (Madame de Pompadour) te postajale policajke, vozačice kamiona, pilotkinje... sve u ime jednakosti. U ovoj razvojnoj fazi feminizma, žene su pokušale preuzeti muške principe djelovanja. Kao da su umjesto jednakosti htjele postići rodnu istovjetnost. Umjesto da teže rodnoj jednakosti, prihvaćanju i poštivanju razlika, kao potvrdi dostojanstva i različitosti značajki oba roda, žene su, u ovoj početnoj, razvojnoj fazi feminizma, pokušale „sustići“ muškarce te dokazati da su sposobne sve raditi jednako dobro ili čak bolje od njih. Umjesto da pokažu poštovanje prema sebi kao jednakim bićima s jedinstvenim stavom o svijetu, postale su suparnice pokušavajući nadmašiti muškarce. Umjesto da su prigrlile svoj ženski rod i feminitet i potrudile se da se te kvalitete legitimno potvrde i prihvate i u društvenim odnosima, htjele su kopirati suparnički muški rod. Zbog toga su žene postale muškaste i kao takve ih njihovi suparnici ubrzo počinju sažalijevati umjesto da ih smatraju vrijednima poštovanja.

Međutim, jednakost žena je nešto sasvim drugačije: ona zahtjeva da ženski stavovi o postojanju budu jednako potvrđeni u društvu. To je jedan od izazova postmoderne etike. Traži radikalnu promjenu cjelokupne organizacije naših ekonomskih, društvenih,

religijskih i političkih života. Stoga možemo reći da je tek postmoderna otvorila vrata jednakosti žene, omogućujući joj pravo na puninu postojanja i sudjelovanja u svijetu u kojem živi. Zahtjev za jednakošću muškaraca i žena je zapravo sazio u postmoderni. S obzirom da su u postmoderni ljudski naporu usmjereni na uspostavu raznolikosti, žene su došle na svoje. Postmoderna uspostava raznolikosti posebno je djelotvorna u području ljudskih prava. Naravno, ideja ljudskih prava se može razumjeti kao egalitarističko izjednačavanje svih, no ideja zapravo nije da svi budu isti, već da budu jednaki i ravnopravni u svojoj raznolikosti. Ne unatoč svojoj raznolikosti, već upravo zbog nje. Stoga se čini da se uloga feminizma u postmoderni razlikuje od modernističkih težnji žena da se nametnu. Uloga (radikalnog) feminizma sve više opada, dok se sve više govori o tome da danas živimo u vremenu muške emancipacije. Kao posljedica postupnog prodora žena u javni prostor i iznimnih uspjeha koje su postigle na različitim područjima života, muškarac je morao za sebe pronaći novu ulogu.

Sada kada se postmoderni ljudi identificiraju sa svojim tijelima, koje postoje sve važnije, polje rodni razlika se počinje šire otvarati. Te razlike sada ipak ne predstavljaju prepreku na putu prema jednakosti.

Ženska po svojoj prirodi, postmoderna daje ženskom rodu i feminitetu priliku da se nametnu u svakom području života i djelovanja. Postmoderna kritika, stavljajući naglasak na čovjeka kao osobu, na njegovu odgovornost prema drugima i djelovanje za opće dobro, zapravo pokušava živjeti život jednakosti.

Postmoderni čovjek stoga postaje sve svjesniji važnosti harmoničnih međusobnih odnosa. Čini se da je sve očitije da suvremena kriza obitelji, braka, partnerstva, generacijskih odnosa, uloge autoriteta, i s tim povezana kriza institucija, u svojoj suštini ovisi o tome kako vidimo sami sebe, svoju mušku i žensku prirodu. Čak i neki događaji u svijetu i naporu međunarodnih snaga sve više upućuju na činjenicu da je jedno od najvećih područja neslaganja u suvremenom svijetu u odnosu između žene i muškarca.

Postmoderna, kao pozitivna inicijativa koja stavlja naglasak na pluralnost, raznolikost, prepoznavanje ograničenosti ljudskog razumijevanja, ljudska prava, ekološke probleme i nove oblike feminizma, označava novu otvorenost budućnosti (Stres, 1993).

U vrijeme kada dolazi do radikalnih promjena u međusobnim odnosima, uključujemo se u nešto što Giddens naziva „svakodnevnim društvenim eksperiment u koji nas šire društvene promjene manje ili više prisiljavaju da se uključimo“ (Giddens, 2000:13-14). Prema Giddensu, našli smo se u vremenu radikalne „transformacije komunikacije među rodovima“. Iz te perspektive možemo reći da je novo prihvaćanje žena i feminiteta u svjetlu postmoderne filozofije temelj promjene unutar etike osobnog života i odnosa unutar mreže života.

## 2. FEMINISTIČKA TEOLOGIJA I RELIGIJSKI IDENTITET ŽENE

Za suvremenog čovjeka, feminizacija svijeta, u smislu emancipacije koja humanizira svijet, nije više upitna, već je put kojim on već kroči. Pod utjecajem feminizma, nastala je i nastavila se razvijati tzv. kršćanska, feministička teologija, pokret čiji je cilj redefinirati

i ponovno uspostaviti ulogu žene i njen identitet u Crkvi i biblijskim tekstovima, kao i naglasiti nezamjenjivost žene.

Prema Majelli Franzmann, religije su glavni ključ za otvaranje vrata patrijarhalno orijentiranoj ideologiji u pojedinim socio-političkim strukturama (Franzmann, 2000:60). Zbog (prijašnje) marginalizacije žena u društvu, u pojedinim religijama i s njima povezanim hijerarhijskim sustavima, glasovi žena su jedno vrijeme bili snažno potisnuti. Žene su bile korištene kao pasivna veza u zajednicama kojima su pripadale. Priče u kojima su sudjelovale pričali su muškarci, njihove sudbine su određivali muškarci, ispovijedi o njihovim životima postajale su ispovjedi muškaraca a ne njih samih.

Zbog toga, različiti feministički pokreti u svim svjetskim religijama danas pozivaju žene da se stave u ulogu aktivnih subjekata i progovore same za sebe o svom religijskom iskustvu. Stoga možemo govoriti o različitim oblicima religijskog feminizma (islamski feminizam, židovski feminizam, kršćanski feminizam...).

Feministička teologija je kritička teologija oslobođenja u kojoj novi subjekt – žena – „ima pravo na glas“. Razvila se iz nezadovoljstva žena koje su shvatile da im je tradicionalna teologija učinila nažao, nije im dopustila pristup oltaru te tako ni pristup svetome, te ih je isključila iz povijesti i cjelokupne ljudske misli.

Kao teologija konteksta unutar povijesne dimenzije ženskog pokreta oslobođenja, feministička teologija otkriva elemente *njene* priče koji su bili potisnuti i utišani u očito jednostranoj, muškoj, *njegovoj* priči. Stoga postupno prelazi iz polja objektivnosti u polje subjektivnosti osobnog religijskog iskustva pojedinca i njegove teološke verbalizacije. Dodatno, određujući seksizam i maskulinizaciju kao uzroke neslobode i opresije žena, feministička teologija je kritička teologija oslobođenja (Halkes, 1980). Njena početna točka je stoga iskustvo podređenosti i ustanka žena protiv svih oblika patrijarhata, zatim oslobađajuće djelovanje koje daje prava potlačenima i, konačno, sukobljavanje ove dvije perspektive s Biblijom, tradicijom i doktrinama Crkve. Na temelju svega navedenoga, razvija se nova sustavna teologija.

Možemo stoga reći da feministička teologija nije komplementarna tradicionalnoj teologiji, već, bolje rečeno, njena kritika – kritička teologija. Feministička teologija ne uključuje samo kritiku teologije kao takve, već i kritiku Božje objave, jer je ona u Bibliji iskazana idiomom o čovjeku koji je kulturno obilježen. Feministička teologija je prije svega teologija žena za žene, koja otkriva, proučava i ukazuje na patrijarhat unutar religije i Crkve sa ženskog stajališta, pokušavajući naći načine da ga prevlada i ukine.

Središte zanimanja feminističke teologije su, prema feminističkoj teologinji C. Firer Hinze, iskustva žena: potisnutih, utišanih, marginaliziranih. Stoga feministička teologija ne traži samo legalnu i društvenu jednakost žena, već i transformaciju patrijarhalnih struktura i androcentričnog načina razmišljanja. U tom smislu, feministička teologija je istovremeno ženska teologija oslobođenja i teologija ženskog oslobođenja. Ona izričito odbija stereotipe o ženskoj ulozi u društvu te apstraktne, nepovijesne definicije identiteta žene (Firer Hinze, 2000:155-156).

Razvoj feminističke teologije se može grubo podijeliti na dva razdoblja. U prvom razdoblju, žene su shvatile da su bile u nepovoljnom položaju u Crkvi i teologiji. Zbog toga su se htjele sastati i razgovarati o svojim iskustvima bespomoćnosti, svojim postignu-

ćima i svojoj želji i zahtjevu da postanu vlastiti subjekti. Željele su sve ovo rasvijetliti i s teološke točke gledišta; donijeti nove odluke s vlastite točke gledišta; kročiti putem samo-ostvarenja. U drugom razdoblju, polako se počeo oblikovati plan feminističke teologije. Neke su teologinje došle do zaključka da su Crkva i teologija neizlječivo patrijarhalne. Okrećući im objema leđa, prigrlile su univerzalni oblik religioznosti (priroda, mitologija, božice, matrijarhat). Neke su željele uspostaviti novu, kreativnu i konstruktivnu feminističku teologiju, koja bi bila orijentirana na Kršćanstvo. Temeljile su to na vjerovanju da su sva neslaganja i svi oblici dominacije u suprotnosti s Evanđeljem te da treba doći do promjene u odnosima kako bismo svi jedni drugima postali braća i sestre. To bi bilo vidljivo ne samo unutar Crkve, već i u svakodnevnom životu (Halkes, 1988:1102). U pojedinim razvojnim razdobljima feminističke teologije, dolazilo je do formiranja različitih oblika feminističke teologije: revolucionarna feministička teologija, reformistička kršćanska feministička teologija, rekonstrukcionistička kršćanska feministička teologija (Clifford, 2001). Ova raznolikost se iskazuje u različitim manifestima feminističke teologije. Iako je „žensko iskustvo“ ključni kriterij feminističke teologije, autorice se razlikuju prema tome ispoljavaju li njihovi radovi snažnije ili slabije priklanjanje ženskom pokretu, s jedne strane, te snažniju ili slabiju afilijaciju s Crkvom i jaču ili blažu kritiku tradicionalne teologije i Crkve, s druge strane. Feminističke teologije se stoga ne mogu strogo razdvojiti na „unutar-kršćanske“ i „post-kršćanske“ ili „ne-kršćanske“ feminističke teologije. Prva i glavna grupa ostaje unutar biblijsko-kršćanske tradicije kao proročka kritika društva i, prije svega, Crkve.

Usprkos njihovim grananjima i raznolikosti pojedinih grana, sve su feminističke teologije povezane zajedničkim predmetom i ciljem – ženom. Takozvana unutar-kršćanska, neradikalna feministička teologija, prijateljski orijentirana prema muškarcima, stoga teži reflektivnoj solidarnosti, koja traži ispunjavanje dodatnog zahtjeva: da se učvrsti i ohrabri suradnja kroz dijalog, istovremeno svjesni činjenice da su ženski i muški rod komplementarni, ne samo s fizičke, već i ontološke točke gledišta (Firer Hinze, 2000:233). Najvažniji cilj kršćanske feminističke teologije je težnja prema jednakosti i slobodi Evanđelja, slobodi za sve ljude bez obzira na rod, rasu, itd. To je zapravo kršćanska težnja pod utjecajem Evanđelja. „Za slobodu nas Krist oslobodi!“ (Galaćanima 5,1). Ta sloboda nije ograničena moći ili dominacijom nad drugim, već slobodom drugoga koja se temelji na ljubavi i poštivanju drugoga.

### 3. FEMINISTIČKA TEOLOGIJA U POSTMODERNI

Postmoderna sa svojim obilježjima nudi tri glavna uporišta feminističkoj teologiji: (1.) nestabilnost subjekta, (2.) moć neizrecivog, nezamislivog, koja obuhvaća i sačinjava sve što je izrecivo i opisivo (post-strukturalističko gledište značenja i značaja), (3.) oslobađajuća priroda svih postmodernističkih ideja o kategoriji roda (McClintock Fulkerson, 2003:110).

Nestabilnost subjekta predstavlja prvu temu ili početnu točku postmoderne te zajednički nazivnik s feminističkom teologijom. Feministička teologija odbija moderno shvaćanje subjekta koje se zalagalo za i zahtijevalo nepromjenjivost generaliziranosti muškarca.



Nasuprot modernom shvaćanju stabilnosti i nepromjenjivosti subjekta, feministička teorija teži destabilizaciji muškog subjekta. U svjetlu postmodernog shvaćanja nestabilnosti subjekta, čak se i feministička teologija suprotstavlja predrasudama ili stereotipima prirodnog karaktera žene ili biološke determinantnosti. Ona razumijeva subjekt kao promjenjivu kategoriju, koju definira i određuje vrijeme i mjesto u kojima postoji (a ne samo biologija). Rod se stoga shvaća kao socijalna, sociološka, povijesna i psihološka kategorija, koja je uvijek definirana kontekstom. Važna dimenzija pitanja subjekta i njegovog identiteta je u ovom smislu razumijevanje kategorije kolektivnog sjećanja i utjecaja nesvjesnog, koje je vidljivo u jeziku, simbolima, društvenim i političkim sustavima... Time dolazimo do druge važne točke susreta postmoderne i feminističke teologije: feminističko razumijevanje podsvjesnog povezano s post-strukturalističkim shvaćanjem značenja i značaja. U post-strukturalizmu, definicija se ne odnosi samo na fiksnu, izvanjsku stvarnost, te time odstupa od jednostranosti. Raznolikost i razlike ključni su za definiranje i konceptualizaciju određenog subjekta. Post-strukturalizam tako predlaže isključenje kao neizbježan, sastavni dio stvarnosti, koje je u svojoj biti povezujuće. U tom smislu, destabilizirani subjekt, jezik i moć nisu neovisni, odvojeni entiteti, već posljedica odnosa raznolikosti ili, još bolje, mreže odnosa raznolikosti. Identitet subjekta bi se također trebao razumijevati u ovom kontekstu. Ideja ili shvaćanje različitosti i raznolikosti nije određena samo vanjskim karakteristikama. Ne samo da shvaćanje drugoga ili izvanjskoga u negativnom smislu ima moć isključenja, ono ugrožava jedinstvo koje pozitivno shvaćanje istoga stvara. Drugi se stoga promatra u svjetlu pozitivne razlike koja povezuje, umjesto da razdvaja, koja definira i omogućuje, umjesto da ugrožava (McClintock Fulkerson, 2003). Postmoderna i feministička teologija stoga podcrtavaju važnost suradnje u mreži života.

#### 4. EKOLOŠKA MEĐUOVISNOST I PITANJE IDENTITETA ŽENE IZ PERSPEKTIVE TEOLOŠKOG EKOFEMINIZMA<sup>2</sup>

U posljednjim desetljećima dvadesetog stoljeća, svjetske religije su se počele hvatati u koštac s mogućim štetnim posljedicama koje su njihove tradicije možda imale na okoliš i tragati za pozitivnim elementima unutar svojih tradicija radi uspostave ekološki afirmirajuće duhovnosti i prakse. Žene i muškarci u feminističkoj teologiji su ju također proširili na odnos prema Zemlji. Postavili su pitanje kako je hijerarhija roda u religiji i kulturi korelirana s hijerarhijom čovjeka nad prirodom. Počeli su zamišljati različite načine međusobnog povezivanja čovjeka i prirode kao neovisne matrice života. U tom

<sup>2</sup> Teološki ekofeminizam ima korijene u tzv. sekularnom ekofeminizmu. Ekofeminizam je nastao u kasnom dvadesetom stoljeću kao glavna škola filozofske i teološke misli i društvene analize. Riječ „ekofeminizam“ je 1972. skovala Francoise d'Eaubonne, koja je razvila i grupu „Ecologie-Feminisme“ te tvrdila da je „do uništenja planeta došlo zbog motiva profita koji je sastavni dio muške moći“. Njena knjiga *Le Féminisme ou la mort* (*Feminism or Death*) je žene prikazala kao nositeljice ekološke revolucije.

smislu svjetske religije su se suočila s izazovom da se trebaju kritički osvrnuti na one obrasce koji su doprinijeli uništenju okoliša te ponovno oživjeti one tradicije koje su prema okolišu prijateljski nastrojene. Iz ekofeminističke i perspektive ekološke pravde ključno je da se religije bave sučeljavanjem dominacije nad prirodom i društvene dominacije (Radford Ruether, 2005:XI).

Thomas Berry, pionir vizije o ekološkoj duhovnosti, smatra da je ekološka povezanost i međuovisnost svih bića u mreži života kada „svako pojedino biće nalazi svoju potporu u svakom drugom biću unutar zajednice zemlje. Zauzvrat, svako biće doprinosi blagostanju svakog drugog bića unutar zajednice” (Berry, 1999:61). Za Karen J. Warren, ekofeministička kritika patrijarhata se temelji na ekološkim principima: „Sve je međusobno povezano sa svim drugim; svi dijelovi ekosustava imaju jednaku vrijednost; nema besplatnog ručka; priroda zna najbolje; zdravi, uravnoteženi ekosustavi moraju zadržati raznolikost; postoji jedinstvo u raznolikosti” (Warren, 1987:7).

Što oblikuje ženski identitet u kontekstu ekofeminizma i njegove ekološke međuovisnosti? Ekofeminizam vidi međusobnu povezanost dominacije nad ženom i dominacije nad prirodom. Ta povezanost je tipična na dva nivoa: ideološko-kulturnom i socio-ekonomskom. Na ideološko-kulturnom nivou tvrdi se da su žene „bliže prirodi” nego muškarci, više u dodiru s tijelom, osjećajima i životinjskim svijetom. Na socio-ekonomskom nivou, žene su smještene u prostor reprodukcije, odgoja djece, pripreme hrane, tkanja i predenja, čišćenja odjeće i kuće, koji je podcijenjen u odnosu na javni prostor muške moći i kulture. Rosemary Radford Ruether pretpostavlja „da je prvi nivo ideološka superstruktura drugog” (Radford Ruether, 2005:91).

Neke ekofeministice, s druge strane, ipak tvrde da ima istine u ideologiji da su žene „bliže prirodi”. Smatraju da je ta bliskost iskrivljena u patrijarhatu kako bi se dominiralo nad ženama i prirodom, kao nečim što je inferiorno muškarcima. Međutim, to iskrivljavanje svoje korijene ima u važnoj istini da su žene zbog svoje funkcije rađanja djece više usklađene s ritmovima prirode, više u dodiru s vlastitim tijelima, više holistične. Žene stoga trebaju prihvatiti tu povezanost s prirodom i preuzeti vodstvo u stvaranju nove duhovnosti temeljene na zemlji i praksi brige za zemlju.

Većina ekofeministica ipak odbija određivanje žene u smislu puke povezanosti s prirodom zbog njenog ženskog tijela i materinstva. One koncept povezanosti žene i prirode vide kao društveni konstrukt koji ženu naturalizira a neljudsku prirodu feminizira, tako čineći da izgledaju sličnijima. Također, zbog društvenog lociranja žena u područje tjelesne i materijalne potpore društva, žene bi mogle patiti više zbog zloupotrebe prirodnog svijeta, te su stoga i svjesnije te zloupotrebe. Međutim, ovo je stvar njihovog iskustva u određenoj društvenoj lokaciji a ne toga što su drugačije prirode od muškaraca (Radford Ruether, 2005:94).

Dominacija i eksploatacija prirode i žena od strane zapadnjačke industrijske civilizacije se međusobno pojačavaju, jer se žene smatra sličnima prirodi. Razumijevanje identiteta žene u kontekstu teološkog ekofeminizma se stoga shvaća u smislu međusobne povezanosti jednakih ljudskih bića i prirode, unutar mreže života. Kako kaže Mercedes Canas „Život na zemlji je povezana mreža u kojoj ne postoji privilegirana hijerarhija čovjeka



nad prirodom, koja bi opravdala tu dominaciju. Zdrav, uravnotežen ekosustav, koji uključuje ljudske i neljudske stanovnike, mora zadržati raznolikost” (Canas, 1996:27). Prema tome, ekofeminizam promovira globalni pokret koji se temelji na zajedničkim interesima i poštivanju raznolikosti, suprotno svim oblicima dominacije i nasilja. Nastavak života na ovom planetu zahtjeva novo razumijevanje našeg odnosa s prirodom, drugim ljudskim bićima i vlastitim tijelima. Ivone Gebara govori o ekofeminističkoj perspektivi, koju ona razumijeva kao intimnu vezu između feminističke misli i ekologije, te se tako ne otvara mogućnost stvarne jednakosti muškaraca i žena u različitim kulturama, već drugačijih odnosa između nas, zemlje i čitavog kozmosa. „Ovaj novi odnos, koji je još uvijek u začetku, ima za cilj da nadiđe puke spekulativne rasprave koje ne vode promjeni odnosa” (Gebara, 1996:23). Iz ove perspektive, identitet žene se kontekstualizira pojmovima transcendentne povezanosti svih bića unutar mreže<sup>3</sup> života. Alice Walker u svojoj knjizi *The Color Purple* opisuje iskustvo siromašne crkinje Shug. Shug ima „osjećaj da je dio svega, a ne odvojena od ičega“, drugim riječima, spoznaja međusobne povezanosti. Catherine Keller, jedna od pionira u polju teološkog ekofeminizma, propituje Shugin „osjećaj da je dio svega, a ne odvojena od ičega” jer postoji duboki problem s feminističkom pozicijom koja se suprotstavlja takvoj neodvojivosti. Ona analizira feminizam Simone de Beauvoir i Carol Gilligan kako bi pronašla potvrdu Shugine intuicije te došla do objašnjenja povezivanja patrijarhata s odvojenim sobom. Ona tvrdi da je Gilliganin *In a Different Voice* posebno vrijedan za razmatranje specifične ženske strukture sebe kao temelja alternativne etike. Gilligan je došla do zaključka da žene i muškarci zapravo na drugačiji način razumijevaju i donose moralne odluke. Tri studije koje su potvrdile Gilliganinu tvrdnju su joj omogućile da dovede u pitanje normativne teorije razvoja i etičkog sazrijevanja, posebno Eriksonov i Kohlbergov a u pozadini i Freudov. U njima je sazrijevanje povezano s razdvajanjem, neovisnosti i autonomijom; a čini se da se žene bez iznimke računaju kao izvedene ili nedovoljno razvijene – ako se uopće računaju. Dok Gilligan tvrdi da kod žena „moralni problemi nastaju iz konfliktnih odgovornosti“ unutar uključive „mreže odnosa“, kod muškaraca je to više stvar „sukobljenih prava“ za čije je rješenje potreban hijerarhijski poredak tvrdnji (Gilligan, 1982:19). Gilligan izvodi razliku između dvije moralnosti iz radikalne različitosti u razvoju ličnosti kod dvaju rodova. Stoga, „moralnost prava razlikuje se od moralnosti odgovornosti u naglašavanju na razdvajanje umjesto na povezivanje, uzimajući prije svega u obzir pojedinca a ne odnose“. Gilligan također tvrdi da je „povezanost“ vrijednost koja nastaje iz nove i bogate različitosti feminističkih perspektiva, koje nude kritički, a možda i najvažniji, ključ oslobođenja koji bi nam mogao svima koristiti. Keller zaključuje da „u svim opisima žena, identitet se definira u kontekstu odnosa i sudi prema standardima odgovornosti i brige. Slično, te žene promatraju moralnost kao da nastaje iz iskustva povezanosti i shvaćaju ju kao problem iluzije a ne stvar uravnoteženih tvrdnji“.

3 Proliferacija metafore mreže, tkanja, koja proizlazi iz poetike ženske vizije (posebno kod Mary Daly i Adrienne Rich) oslikava dinamizam kolektivnog ženskog uvida u univerzum isprepletenih subjektiviteta.

Kako bi potvrdila „intuiciju“ pomoću sustavnije racionalnosti, Keller odabire metodu koja je donekle usporedna s de Beauvoirinom. To jest, kao što ona koristi egzistencijalizam kao temelj etike transcendentnosti, možemo se pozvati na taj filozofski sustav koji najbolje objašnjava intuiciju povezanosti: procesna ili proces-racionalna metafizika koju je razvio Whitehead. U toj organskoj viziji, postoji međusobna povezanost svakog bića sa svakim drugim – zajedno s doktrinom uzajamne transcendentnosti. Sva bića uzimaju u obzir jedni druge; sudjeluju jedni u drugima, doslovno internalizirajući jedni druge, koliko god nesvjesno, kao predmete jedni drugih. Oni oblikuju svoju individualnost iz ove imanentne protočne materije (drugoga, svijeta) u trenutačnom aktu samo-stvaranja, koji nije poput egzistencijalističke transcendentnosti (Keller, 1989:262-264). Na sličan način, Rosemary Radford Ruether razumijeva ekološku međuovisnost kao „životodajnu matricu koja je pan-en-teistička, ili transcendentno imanentna“. Ona održava stalnu obnovu prirodnih ciklusa života te nas osnažuje da se borimo protiv hijerarhije dominacije i stvorimo nove odnose uzajamne afirmacije (Radford Ruether, 1992:260). Ekocentrični egalitarizam uključuje sva ljudska kao i sva neljudska bića. Ekofeministice, poput Warren, inzistiraju na intimnoj povezanosti dominacije nad ženama, crncima i drugima i dominacije nad prirodom (Sessions, 1991:105).

## 5. ZAKLJUČAK

U kontekstu teološkog ekofeminizma identitet pojedinca je suprotstavljen modelu temeljne međusobne povezanosti svih živih bića unutar mreže života. Svijest o temeljnoj međusobnoj povezanosti te, posljedično, o međuovisnosti i zajedničkoj odgovornosti u etičko-moralnom smislu, predstavlja stoga sljedeći korak u evoluciji međusobnih odnosa i svih odnosa unutar mreže života. Konceptualizacija identiteta žene i identiteta pojedinca u postmoderni, iz perspektive teološkog ekofeminizma, uspostavlja, prije svega, etički imperativ odgovornosti, kojeg pretpostavlja svijest o fundamentalnoj međuovisnosti.

## LITERATURA

- Berry, T. (1999). *The Great Work: Our Way into the Future*. New York: Bell Tower.
- Canas, M. (1996). In *Us Life Grows*. U: Radford Ruether, R. /ed./, *Women Healing Earth*. New York: Maryknoll. str. 24.-28.
- Clifford, A. M. (2001). *Introducing Feminist Theology*. New York: Orbis Books.
- Franzmann, M. (2000). *Women and Religion*. New York: Oxford University Press.
- Firer Hinze, C. (2000). L'identità nel dibattito teologico femminista. *Concilium*, 36(2):155-165.
- Gebara, I. (1996). The Trinity and Human Experience. An Ecofeminist Approach. U: Radford Ruether, R. /ed./, *Women Healing Earth*. New York: Maryknoll. str. 13-23.
- Gilligan, C. (1982). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press.
- Giddens, A. (2000). *Preobrazba intimnosti*. Ljubljana: Rdeča zbirka.
- Halkes, C. (1980). Primo bilancio della teologia femminista. U: Hunt, M., Gibellini, R. /eds./, *La sfida del femminismo alla teologia*. Brescia. str. 163.-166.
- Halkes, C. (1988). Theologie, feministische. U: Lissner, A., Süßmuth, R., Walter, K., /eds./, *Frauenlexikon* (1102). Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Jamnik, A. (1997). Postmoderna etična perspektiva in liberalizem. *Nova revija*, 16(186):135-163.
- Keller, C. (1989). Feminism and the Ethic of Inseparability. U: Plaskow J., Christ, C. P. /eds./, *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality*. New York: HarperOne. str. 256.-265.
- McClintock Fulkerson, M. (2003). Feminist theology. U: Vanhoozer K. J. /ed./, *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. Cambridge: Cambridge University Press. str. 109.-125.
- Radford Ruether, R. (1992). *Gaia and God*. New York: HarperOne.
- Radford Ruether, R. (2005). *Integrating Ecofeminism Globalization and World Religions*. New York: Rowman & Littlefield Publishers.
- Sessions, R. (1991). Deep Ecology versus Ecofeminism: Healthy Differences or Incompatible Philosophies? *Hypathia. Ecological Feminism*, 6(1):90-107.
- Stres, A. (1993). Možnosti in prepadi postmodernizma. U: *Postmoderna in živo izročilo*. Ljubljana: MOŠ. str. 7.-25.
- Tanjič, Ž. (2001). Postmoderna izazov za teološko promišljanje? *Bogoslovska smotra*, 71(1):1-15.
- Warren, K. J. (1987). Feminism and ecology: Making connections. *Environmental Ethics*, 9(1):3-20.

## ECOLOGICAL INTERDEPENDENCE AND THE QUESTION OF IDENTITY: FROM THE PERSPECTIVE OF CHRISTIAN ECOFEMINIST THEOLOGY

Nadja Furlan Štante

### Summary

*This paper is concerned both with the question of women's religious identity within the context of postmodernity and it also examines the perception of nature and of the man-nature relationship which is deeply marked by the collective memory of man's domination over nature. The stereotype of man's superiority in relation to nature remains deeply rooted in the collective consciousness. In this segment the positive contribution of Christian theological eco-feminism is of utmost importance, as it discloses and breaks down the prejudice of the model of human superiority over nature by means of a critical historical overview of individual religious traditions. Eco-feminist theology is in fact a global inter-religious phenomenon emphasizing the ethics of basic mutuality and interdependence of all relationships in the network of life. From a philosophical point of view, theological eco-feminism brings together two forms of discrimination: violence against women and violence over nature and our planet.*

*The paper is organized in three parts. It opens with a conceptual outline of the question of women's identity in postmodern times. The paper then moves on to consider the main implications of feminist theology and women's religious identity. The third, and final, section of the paper focuses on the question of ecological interdependence and women's identity, gender hierarchy and human-nature relationship within Christian religious sphere.*

**Keywords:** ecofeminist theology, ecojustice, ecological interdependence, feminist theology, gender equality, postmodernism, women's identity

## ÖKOLOGISCHE WECHSELBEZIEHUNGEN UND DIE FRAGE DER IDENTITÄT AUS DER SICHT DER CHRISTLICHEN ÖKOFEMINISTISCHEN THEOLOGIE

### Zusammenfassung

*Die vorliegende Arbeit behandelt die Frage der religiösen Frauenidentität im Kontext der Postmodernität und untersucht die Wahrnehmung der Natur und des Verhältnisses Mensch – Natur, das durch das kollektive Gedächtnis der menschlichen Vorherrschaft über die Natur gekennzeichnet ist. Der Stereotyp der menschlichen Überlegenheit im Verhältnis zur Natur bleibt im kollektiven Gedächtnis tief verwurzelt. In diesem Segment ist der positive Beitrag des christlichen theologischen Ökofeminismus von größter Bedeutung, weil er das Vorurteil vom Model der menschlichen Überlegenheit über der Natur mit Hilfe eines kritischen historischen Überblickes von individuellen religiösen Traditionen aufdeckt und abbaut. Die ökofeministische Theologie ist eigentlich ein globales interreligiöses Phänomenon, das die Ethik der grundlegenden Gegenseitigkeit und die gegenseitige Abhängigkeit aller Beziehungen im Netzwerk des Lebens betont. Aus dem philosophischen Standpunkt verbindet der theologische Ökofeminismus zwei Formen der Diskriminierung: Gewalt gegen Frauen und Gewalt gegen Natur und unseren Planeten.*

*Die Arbeit ist in drei Teile gegliedert. Sie beginnt mit einem begrifflichen Umriss der Frage der Frauenidentität in der postmodernen Zeit. Danach werden die Hauptimplikationen der feministischen Theologie und der religiösen Frauenidentität in Betracht gezogen. Der dritte, bzw. letzte Teil der Arbeit konzentriert sich auf die Frage der ökologischen Wechselbeziehungen und der Frauenidentität, der Geschlechterhierarchie und des Verhältnisses des Menschen zur Natur innerhalb der religiösen Sphäre.*

**Schlüsselwörter:** Ökofeministische Theologie, Ökogerechtigkeit, ökologische Wechselbeziehungen, feministische Theologie, Geschlechtergleichheit, Postmodernismus, Frauenidentität